

日蓮の信仰における「誹法罪」の位置と意義

——「智慧」との連関において——

間 宮 啓 壬

- 一 問題の所在
- 二 誹法罪の意味
- 三 誹法罪の必然性
- 四 誹法罪の克服
- 五 むすびにかえて

一 問題の所在⁽¹⁾

日蓮自身の信仰における「誹法」という術語の意味、或いは意義が主題として取り上げられるようになったのは、筆者の管見の限りでは意外に遅く、戦後になってからであると言える。その発端となったのは、家永三郎氏がその論文「日蓮の宗教の成立に関する思想的考察」⁽²⁾の中で行なった、日蓮の罪の自覚に対する次のような評価である。即ち、法然や親鸞の罪の自覚が「人間の本質的危機の直視」によって決定されたというところに体験

的基礎を持つてゐるのに対して、日蓮の罪の自覚は謗法の報いとして經文から演繹されたものに過ぎず、机上論的性格を感じさせることを免れ得ない、と家永氏は述べたのである。⁽³⁾

ところが、家永氏のこうした見解は日蓮教学の側から反論を招くことになった。反論を提出したのは、立正大学の茂田井教亨氏である。茂田井氏によれば、日蓮における謗法の意味、或いは意義は、日蓮に特徴的な法華經理解をおさええない限り、把握され得ないものである。日蓮において法華經とは、一切衆生を救おうとする仏の本願として信受された、と茂田井氏は前提する。しかも、法華經は自己自身の完全なる実現——それは即ち仏の本願の完全なる実現に他ならない——を絶対的に要請してくるものと見做されたという。茂田井氏は、日蓮にあつては法華經のこうした絶対的要請への背きが謗法として断罪されたとする。当人に罪の自覚はなくとも、法華經の絶対的要請に気づき得ないこと自体が謗法なのである。言葉を換えるならば、日蓮にとって謗法の罪とは、法華經の眞の価値を知った時に必然的に自覚されざるを得ないものなのであり、単に經文から演繹されたのみの机上論的性格に止まるものではない、と茂田井氏は反論したのである。⁽⁴⁾日蓮における謗法の罪については、日蓮教学者の渡辺宝陽氏⁽⁵⁾、若手の教学者である原慎定氏⁽⁶⁾などによって引き続き研究が行われているが、両氏とも謗法の罪の定義に関しては、茂田井氏の説の上に立つものであると言つてよからう。

さて筆者も、本誌『論集』第一七号に掲載した拙稿⁽⁷⁾において、このような研究史を振り返ると共に、茂田井氏の説に依りながら家永氏の説を批判的に再検討したが、本稿においても、基本的には茂田井氏の説の上に立ちながら次の点を明らかにしたい。

第一点。日蓮において謗法とは、人間存在がそもそも抱える智慧の有限性故に引き起こされざるを得ない罪で

あるということ。つまり誹法とは、人間にとってある意味では必然的な罪であると見做されていたのではないか、ということを描する。日蓮自身の信仰におけるこうした誹法罪の位置付けを、「元品の無明」という言葉、及び日蓮の時機観と絡めて取り上げてみたい。

第二点。全ての人が犯していながらも、それとして自覚されてはいない誹法の罪の存在を、日蓮は仏の立場・仏の視点に立って指摘している。日蓮は自分こそ仏の立場に立って仏の意志を代弁し得る者であることを自覚すると共に、このような自覚の下に、誹法罪の克服を自己の根本的課題としたのである。このことを、日蓮の信仰における誹法罪の意義として提示する。これと共に、日蓮において誹法罪の克服への道が如何に開示されているか、ということも問題にせられねばなるまい。これを、日蓮が強調する「信」の態度と不可分なる問題として取り扱ってみたい。この問題の考察を通じて、日蓮のいう「信」とは、人間の智慧を仏の智慧へと転換する一種の媒介ともいふべきものであることが明らかになるであろう。

なお、こうした点を論じるに先立って、日蓮における誹法罪の意味についてまず一瞥しておきたい。これについては、先に挙げた拙稿で既に詳しく論じたところであるが、本稿においても欠かせない前提となるものなので、改めて確認しておきたい。⁽⁸⁾

二 誹法罪の意味

「誹法」即ち「誹誹正法」とは、その字義に即して言えば、正法を誹るということである。日蓮において、正法の位置に法華経が置かれることは言うまでもない。但し日蓮の場合、誹法は「誹る」という直接的な行為に関わる

事柄としてのみ問題とされているのではない。日蓮にとって謗法とは、法華経に対する信仰の在り方に関わる問題であり、更には仏教信仰そのものの在り方に関わる問題なのである。

日蓮が一人の仏教者として、自己及び他者の救済を究極的な目的としたことは言うまでもないが、日蓮によればその救済とは、釈迦仏の教えに従うという仕方では達成されるものであつた。しかし、数ある教えの中でもいづれの教えが釈迦仏の意志を本当に示すものなのか。この問題に対して日蓮は、法華経のみが釈迦仏の本意を説き明かした教であると答える。そして、こうした理解が、法華経の指示するところに絶対的に従おうとする態度を日蓮に与えることになるのである。何故ならば、そうするところのみ、釈迦仏の本意に従う道があると見做されるからである。逆に言えば、そうしない限り、救済主たる釈迦仏に背くことになり、従つて救済に与えることは不可能となる、と見做されるわけである。

このような意味で日蓮が注目する法華経の文言として、方便品における「正直捨方便」をまず挙げる事ができる。日蓮にとつてこの文言は、方便を捨てて自己の本意を明らかにすることを釈迦仏が宣言した言葉であると同時に、方便として説かれた教えを捨てて法華経のみを選ぶことを要求する釈迦仏の命令として受けとめられた。

法華経の方便品に重て正直捨^三方便^三但説^三無上道^三ととかせ給り。方便をすてよととかれてはんべるは、四十余年の念仏等をすてよととかれて候。〔南条兵衛七郎殿御書〕、『定遺』三一九頁―三二〇頁

と言われる所以である。日蓮にとつてこれは、救済主たる釈迦仏の本意に従い、救済をみずからに実現する方途として必ず実践されなければならない命令であつたと言えよう。

また、法華経の見宝塔品には釈迦滅後の法華弘通が三度にわたり勧められているが、日蓮にとつてはこれもま

た、釈迦仏の本意として当然実践されねばならないものであった。しかも日蓮は、この三度にわたる勸奨を、自分達に下された「三箇の勅宣」・「教主釈尊の勅宣」⁽⁹⁾として、即ち釈迦仏によって下された權威ある命令として受けとめている。従って、日蓮にあっては、法華経を積極的に広めていくことが釈迦仏の本意に叶う道であると同時に、救済の輪を広げていく道でもある、と見做されることになる。日蓮が積極的な法華弘通をみずから実践し、他者にもその実践を求める所以がここにあると言えよう。

このように日蓮にあっては、法華経のみを選び、かつ法華弘通に邁進することが、救済主たる釈迦仏の本意に叶う唯一の信仰の在り方であるとされるのである。日蓮の言う「謗法」とは、かかる信仰の在り方から外れた信仰態度に他ならない。言葉を換えるならば、日蓮は、仏教に救いを求めつつも救済主たる釈迦仏の本意に背くことになってしまふ誤った信仰の在り方を、「謗法」と規定するのである。

こうして日蓮は、「謗る」という直接的な行為に関わりなく、「謗法」という事実が存在することを指摘するのであるが、以上の考察によって確認すると、日蓮にとって謗法とは、まず第一に、法華経が指示するところに従わないこと、即ち法華経への背きであると言える。ここに、「背_レ法華経_ニ謗_ル者_ト」⁽¹¹⁾という言い方がなされることになる。また、このような背きは、釈迦仏の教えにおいてその本意がいずれにあるかを弁えないところに必然的に生じてこざるを得ないものである、と言える。従って謗法とは、釈迦仏の教え、即ち仏法そのものへの背きであるとも言える。「天台智者大師の梵網経の疏ニ云_ク、謗_ト者_ハ背_キ也_ト云云。法に背_クが謗法にてはあるか」⁽¹²⁾・「謗法と者法に背_クという事なり」⁽¹³⁾と言われる所以である。そして更に、今もみたように、日蓮にとって謗法とは、仏教信仰の形をとりながらも釈迦仏に背くことになってしまふ誤った信仰の在り方である、とも言えるのである。

なお日蓮は、釈迦仏への背きという側面を特に強調する場合、謗法という言葉とは別に、「不孝」という言葉を用いている。日蓮にとって釈迦仏とは、歴史上に現われた有限なる存在としての釈迦のみを意味するのではない。日蓮にとって、むしろそれは、法華經の寿命品において開顯された永遠の仏、即ち久遠実成の釈迦仏を意味するのである。日蓮によれば、この久遠の釈迦仏とは、一切の個別的な仏がそこへと還元される根源的な仏であると同時に、無限の過去以来、衆生救済の活動を行なってきた仏である。日蓮は、かかる久遠の釈迦仏こそ、衆生に対して背くべからざる恩徳を有する存在であることを強調して、それに主・師・親という「三徳」を付与している。このように三徳を兼ね備えた久遠の釈迦仏に背くことを以て、日蓮は「不孝」と見做したのである。

法華經の第二ニ云ク、今此三界ハ皆是我有ナリ。其中ノ衆生ハ悉ク是我子ナリ。而モ今此ノ処ハ多シ諸患難ニ。唯我一人ノ能ク為テ救護ニ。雖モ復教詔ト而モ不ニ信受ニ等云云。此文の心は釈迦如来は此等衆生には親也、師也、主也、……ひとり三徳をかねて恩ふかき仏は釈迦一仏にかざりたてまつる。……この親と師と主との仰をそむかんもの、天神地祇にすてられたてまつらざらんや。不孝第一の者也。〔南条兵衛七郎殿御書〕、『定遺』三三〇頁―三三一頁

日蓮にとってかかる不孝・謗法は、無間地獄への墮獄を齎らす極めて重い罪に他ならない。こうした重罪を犯す限り、永劫にわたって救済から隔絶されてしまうことを強調して、日蓮は次のように述べる。

我等過去現在未来の三世の間に仏に不レテ成テ六道の苦を受けるは偏に法華經誹謗の罪なるべし。女人と生じて百悪身に備ふるも、根本此經誹謗の罪より起れり。〔善無畏鈔〕、『定遺』四一―三頁 原文は万葉仮名使用)

ここで日蓮は、成仏を妨げ、永劫にわたる六道輪廻の苦しみを齎らす根本因を謗法罪に求めている。従って、女人として生まれて百悪を身に具えてしまう根本因もまた、謗法罪にあると云うのである。この意味では、謗法罪は具体的悪の根本因、即ち「根本悪」であると云い得るであろう。また日蓮は、

隨^レハ之^ヲ將^シ人^ヲ向^テ惡道^ニと申^スは只三惡道のみならず、人天九界を皆惡道とか(書)けり。されば法華經をのぞいて華嚴・阿含・方等・般若・涅槃・大日經等也。天台宗を除て余の七宗の人人は、人を惡道に向^テしむる獄卒也。天台宗の人人の中にも法華經を信ずるやうにて、人を爾前へやるは惡道に人をつかはす獄卒也。(『兄弟鈔』、『定遺』九三二頁)

とも述べている。ここでは、「只三惡道のみならず、人天九界を皆惡道」と言われていることに注目したい。逆に言えば、仏以外は悉く存在自体が悪と見做されるのであるが、今もみたように、成仏を妨げる根本因は他ならぬ謗法の罪にあるとされるのである。とすれば、人をして仏以外の悪なる存在に留め置く根本因はまさしく謗法罪にある、ということにならう。この意味でも、謗法罪は「根本惡」に他ならないのである。

三 謗法罪の必然性

日蓮は、日本全体がこのような謗法・不孝の罪に陥っていると、

日本国当世は国一同に不孝謗法の国なるべし。(『法門可被申様之事』、『定遺』四四六頁)

今の日本国の人は一人もなく極大重病あり、所謂大謗法の重病也。(『妙心尼御前御返事』、『定遺』一一〇三頁)

と断じている。しかも日蓮は、自ら犯しているこの重罪を誰も自覚していないとして、

これらあまりに病おもきゆへに、我身にもをほへず人もしらぬ病也。(『妙心尼御前御返事』、『定遺』一一〇三頁)

と述べている。日蓮にとつて最も深刻な問題は、この点にあったとも言える。というのは、日蓮にとつて謗法の罪とは、それが明確に自覚されない限り、決して救済に与ることができないものであった、と言えるからである。⁽¹⁴⁾

従つて日蓮は、

毎^レ人此重科有^リて、しかも毎^レ人我身は科なしとおもへり。無慚無愧の一闍提人也。(『下山御消息』、『定遺』一三三九頁―一三

と述べて、人々が救済から隔絶されていることを嘆くのである。

それでは、こうした謗法の罪を何故に全ての人々が犯してしまふのか。そして、自己の罪をどうして誰も自覚し得ないのか。このような問いに日蓮は、人間存在がそもそも抱える智慧の有限性を以て答えているように思われる。そこで注目されるのが、日蓮の用いる「元品の無明」という術語である。⁽¹⁵⁾

設^たひ等^た覺の菩薩なれども元品の無明と申す大惡鬼身に入^りて、法華經と申^す妙覺の功德を障^へ候也。何^ん況^ん其已下の人人に在^りてをや。(『兄弟鈔』、『定遺』九二三頁)

ここでは、「元品の無明」は明らかに法華經に対立するものとして挙げられている。しかもそれは、仏に成る一歩手前の「等覺の菩薩」でさえも免れ得ないのであって、従って菩薩以下の人々には当然付きまとわざるを得ないものであると見做されている。これと同様な見解は、次のような文言にもみることができ。

爾前^に別教ノ十一品ノ断無明 円教ノ四十一品ノ断無明ノ大菩薩普賢・文殊等^も未^だ知^ら法華經ノ意^を。何^ん況^ん況^ん末代ノ凡夫^も……(『始聞仏乘義』、『定遺』一四五四頁)

ここで「十一品ノ断無明」・「四十一品ノ断無明」というのは、逆に言えば「元品の無明」は未だ断ち切っていないということである。そしてこの「元品の無明」故に、「末代ノ凡夫」はもちろん、「大菩薩」といえども「法華經ノ意」を、即ち法華經の真実の意味・価値を知り得ないと言っているのである。この意味では、たとえ「大菩薩」であろうと、「元品の無明を断ぜざれば愚人といわれ⁽¹⁶⁾ることになる。

このように日蓮は、仏を除く全ての人々に「元品の無明」を認めると共に、かかる「元品の無明」を、法華經

の真実の意味や価値に対する無知を引き起こす根本的な制約として提示するのである。こうした根本的な制約を抱えているからこそ、

衆生の心は皆善につけ悪につけて迷を本とするゆへに、仏にはならざるか。(『顯誹法鈔』、『定遺』二六〇頁)

と言われることにもなるのであろう。

先にも見たように、日蓮は法華経を久遠の釈迦仏の本意そのものと見做している。かかる見解から日蓮は、法華経に指示された信仰の規範を、即ち法華経のみを選ぶと共に法華経を積極的に弘通するという信仰の在り方を、久遠の釈迦仏の命令として受け取るのである。そして、法華経に示されたこのような命令を遵守しない限り、仏教に救いを求めながらも救済主たる久遠の釈迦仏に背いてしまうことになるという矛盾に、即ち誹法の罪に陥ってしまうことになる、と日蓮は警告するのである。しかるに、日蓮によれば、人間存在が抱える「元品の無明」とは、法華経のこのような意味、或いは価値の認識をそもそも不可能にしてしまうものに他ならない。従ってそこには、必然的に誹法の罪が生ぜざるを得ないことになるし、現に犯しつつある誹法の罪を自覚することもまた、困難とならざるを得ない。このように日蓮は、人々が誹法の罪を犯しつつもその罪を自覚していないという現状が齎らされた理由を、「元品の無明」によって制約された人間の智慧の限界性に見出ださざるを得なかったものと思われるのである。

仏法をはがく(学)すれども、或は我が心のをろかなるにより、或はたとひ智慧はかしこきやうなれども師によりて我心のまがるをしらず。仏教をなをし(直)くならない(習)うる事かたし。(『三沢鈔』、『定遺』一四四四頁)

設^レ堅^ク持^テ三^ノ婦^ノ・五^ノ戒^ノ・十^ノ善^ノ戒^ノ・二^百五^十戒^ノ・五^百戒^ノ・十^無尺^戒等^ノ、諸^戒比^丘・比^丘尼^等、依^テ愚^智・失^二小^乗經^一、謂^ハ大^乗經^一、權^大乘^經、執^ニ大^乘經^一、等^ノ、認^義出^来。大^妄語[・]大^殺生[・]大^偷盜^等、大^逆罪^者也。愚^人、不^レ知^リ之^ノ、尊^ニ智^者。(『大学三郎殿御書』、

という文言は、こうした智慧の限界性を表現したものであると言い得るであらう。

人間をそもそも智慧の限界性を抱えたものとみるこのような人間観は、日蓮の時機観のうちにも見出だすことができる。

世もやうやく末になれば、聖賢はやうやくかくれ、迷者はやうやく多。世間の浅き事猶あやまりやすし。何況^ニ況^レ出世の深法誤なかるべしや。犢子・方広が聰敏なりし、猶を大小乗經にあやまてり。無垢・摩訶が利根なりし、權実二教を弁^ズず。正法一千年の内、在^ル世も近く、月氏の内なりし、すでにかくのごとし。況^レ戸那・日本等、国もへだて、音もかはれり。人の根^キ鈍なり。寿命も日あさし。貪瞋癡も増増せり。仏世を去てとし久し。仏經みなあやまれり。誰の智解か直かるべき。仏涅槃經記云、末法には正法の者、爪上^ノ土、謗法者、十方土とみへぬ。法滅尽經に云、謗法者、恆河沙、正法者、一二の小石と記^シをき給。千年・五百年に一人なんども正法の者ありがたからん。世間の罪に依て惡道に墮^ル者、爪上^ノ土、佛法にて惡道に墮^ル者、十方の土。〔開目抄〕、『定遺』五五五頁〜五五六頁)

「仏經みなあやまれり。誰の智解か直かるべき」。この言葉のうちに、人間の智慧の限界性に対するある種の絶望感をみることも可能であらう。末法が謗法罪で充満するという仏の予言は、まさにこうした智慧の限界性によって現実のものとなった、と日蓮はみるのである。

しかし言うまでもなく、日蓮にあつては、こうした絶望感^ニは諦めに直結するものではあり得なかつた。謗法罪を犯すことが人間にとって必然的であるならば、その必然性を断ち切ること、つまり謗法罪の克服に日蓮は向かうことになるのである。それでは、日蓮は如何なる立場から、如何なる仕方^ニで、この課題を果たさんとしたのであらうか。

四 謗法罪の克服

日本国は仏法盛なるやうなれども仏法について不思議あり。人は是を不知^らず。……真言師・華嚴宗・法相・三論・禪宗・浄土宗・律宗等の人々は我も法をえたり、我も生死をはなれなんとはをもへども、立^テはじめし本師等依^テ経の心をわきまへず、但我心のをもひつきてありしまゝに、その経をとりたてんとをもうはかなき心ばかりにて、法華經にそむけば仏意に叶はざる事をばしらずしてひろめゆくほどに、國主万民これを信^シぬ。（『一谷入道御書』、『定遺』九九〇頁―九九一頁）

この文言においても、前章にみてきたと同様、人間の智慧の限界性によって齎^ラれざるを得ない謗法罪の必然性が指摘されていると言えよう。それと同時にここでは、人々がその智慧の限界性を自覚せぬまま仏教に眞実を求めた結果は、当人の思いはどうあれ、仏の側から見れば、仏の本意に叶わぬ恣意的なものに過ぎず、従つて謗法の罪を免れ得ない、ということが述べられているとも言えよう。換言するならば、日蓮はみずから仏の立場に立つて、他ならぬ仏教信仰の直中に、それとして意識せられぬまま謗法罪が実在していることを指摘するのである。日蓮は、自分こそ仏の立場に立つものであり、従つて仏の本意を代弁し得る者であることを、端的に、

仏眼をかり、仏耳をたまわりて、しめし候……（『仏眼御書』、『定遺』一三八六頁）

と表現している。また、仏に与えた主・師・親の「三徳」をみずからに付与して、

日蓮は日本国の人々の父母ぞかし、主君ぞかし、明師ぞかし。（『一谷入道御書』、『定遺』九九六頁）

と言ふのも、仏の立場に立つ自己の位置を鮮明にしたものであると言えよう。こうした自信があればこそ、日蓮は、

仏説を信^シたりげには我身も人も思^ヒたりげに候へども、仏説の如くならば不孝の者也。（『南条兵衛七郎殿御書』、『定遺』

三二〇頁)

愚者の眼には仏法繁盛とみへて、仏天智者の御眼には古き正法の寺々やうやくうせ候へば、一には不孝なるべし、賢なる父母の氏寺をすつるゆへ、二には謗法なるべし。若ししからば日本国当世は国一同に不孝謗法の国なるべし。(『法門可被申様之事』、『定遺』四四六頁)

と断言し得ることにもなるのである。

それにしても、日蓮は何故に、自分が仏の立場に立って仏の本意を代弁し得る者であることを確信するに至ったのであろうか。「凡夫の身日蓮」⁽¹⁷⁾・「日蓮は愚者也、非学生也」⁽¹⁸⁾などという言葉にみえるように、日蓮は一方では、自己を愚かなる凡夫として自覚してもいるのである。にもかかわらず、仏の代理者ともいふべき立場を日蓮に自覚させるに至ったものは、他ならぬ自己自身の受難体験であった。周知のように日蓮は、その過激な言動の故にたびたび迫害を蒙らざるを得なかったが、日蓮にとってかかる体験は、法華経の経文を自己の身に体现する所謂「色説」の体験であった。即ち、

勸持品三云、有諸無智人惡口罵詈等云云。日蓮当り此経文。汝等何ソ不レ入此経文。及加刀杖者等ト云云。日蓮、読リ此経文。汝等何ソ不レ説此経文。常在大衆中欲毀我等過等云云。向国王大臣婆羅門居士等云云。惡口而鬻麀。數數見擯出。數々トハ者度々也。日蓮擯出衆度。流罪、二度也。(『寺泊御書』、『定遺』五一四頁―五一五頁)

と言われる通りである。受難によって他ならぬ自己の身に法華経がそのまま体现されているというこうした確信を背景に、日蓮は、

仏、法華経をとかせ給して今にいたるまでは二千二百二十余年になり候へども、いまだ法華経を仏のごとくよみたる人は候はぬか。大難をもちてこそ、法華経しりたる人とは申すべきに、天台大師・伝教大師こそ法華経の行者とはみへて候ししかども、在世のごとくの大難なし。(『上野殿御返事』、『定遺』一三〇七頁―一三〇八頁)

と述べて、自己を「法華經を仏のごとくよみたる人」・「法華經しりたる人」と位置付けることになる。つまり日蓮は、自己が法華經を仏の本意に沿うて理解し、実践する者であることの証拠を、自身の受難Ⅱ「色読」体験に求めたのである。周知のように、日蓮は自己の法華經理解を、妙法五字の唱題行とその弘通という実践に結実させている。日蓮にあっては、そうした実践は自己の恣意に出るものではなくして、仏の本意に叶い、どこまでも仏に従おうとするための実践であった。日蓮によれば、その確証は「色読」としての自己の受難体験にある、ということになる。故に日蓮は、受難を忍受しつつ唱題行に励む自己を「仏の使い」に擬し得るのである。

日蓮が心は全く如来の使にはあらず、凡夫なる故也。但三類の大怨敵にあだまれて、二度の流難に値へば、如来の御使に似たり。心は三毒ふかく、一身凡夫にて候へども、口に南無妙法蓮華經と申せば如来の使に似たり。〔四條金吾殿御返事〕、「定遣」一六六八頁)

と言われる所以である。自己が仏の立場に立ち、仏の本意を代弁し得る者であるとの自覚は、こうして宣言されることになる。⁽¹⁹⁾

但し右の文言にも明らかのように、自己が愚かなる凡夫であることも、日蓮は十分に自覚しているのである。その愚者たる自己が仏の立場に立ち得るのは、日蓮によれば、仏の本意に叶い、仏に従っているという、まさにその自覚においてである、ということになる。このことを、

今、日蓮は賢人にもあらず、まして聖人はおもひもよらず。天下第一の僻人にて候が、但、經文計にはあひて候やうなれば、大難来り候へば、父母のいきかへらせ給て候よりも、にくきものことにあふりもうれしく候也。愚者にて而も仏に聖人とおもはれまいらせて候はん事こそ、うれしき事にて候へ。智者たる上、二百五十戒かたたくたもちて、万民には諸天の帝釈をやまふりもうやまはれて、釈迦仏法華經に不思議なり提婆がごとしとおもはれまいらせなば、人目はよきやうなれども後生はおそろしおそろし。〔上野殿御返事〕、「定遣」一三〇八頁)

という文言に窺うことができよう。右の文言によって更に言い換えるならば、日蓮にあっては、「仏に聖人とおもはれまいらせて候」という自覚において、愚者と智者との位置は逆転し、愚者たる自己がそのまま「智人」と称せられることにもなるのである。日蓮が自己を「一閻浮提第一の智人」と称する所以である。「一人のしる（知）人日蓮⁽²¹⁾」というのも同様の自称であると言えよう。

こうした自称は、一方で自己を愚者と見做し、「わが智慧なにかせん⁽²²⁾」と自己の智慧の限界を言表する日蓮にあっては、愚者たる自己が仏の智慧を受け取ったということの意味するのではあるまいか。このことは、先に引いた「仏眼をかり、仏耳をたまわりて、しめし候」という文言からも、十分に窺われるところであろう。仏の智慧を受け取ったというその自覚により、日蓮はみずから「智人」として、謗法罪の直中にある人々⁽²³⁾「愚人」を導き得ることになるのである。

いまだきかず、いまだ見ず、南無妙法蓮華經と唱へよと他人をすゝめ、我と唱へたる智人なし。日出ぬれば星かくる。賢王来れば愚王はるぶ。実経流布せば権經のとどまり、智人南無妙法蓮華經と唱えは愚人の此に隨はんこと、影と身と声と響とのことくならん。日蓮は日本第一の法華經の行者なる事あえて疑ひなし。（撰時抄）、『定遺』一〇四八頁

と言われる所以である。先にも見たように、日蓮にあっては、「南無妙法蓮華經と唱へよと他人をすゝめ、我と唱へるといふ唱題行こそが、仏の本意に叶い、仏に従うための唯一の行である。そのことは自己の「色読」によって証明された、と日蓮はみるのである。従って、そこには一切の疑いや余分な解釈が挟まれてはならない。唱題行について日蓮が、

やすき事なれば智慧の入事にあらず。智慧の入事にあらず。（『西山殿御返事』、『定遺』一一九一頁）

と述べる所以である。人間の智慧に限界を認める日蓮にとっては、そもそも有限なる智慧をもって仏法に向かうこと自体が、謗法罪を必然的に惹起することになるのである。従って、そこに要請されるのは、

きわめてはかなくあるゆへに、私の言をまじへず。きわめて正直なるゆへに主の言ばをたがへず。〔隋自意御書〕、『定遺』一六一頁〜一六二頁)

凡夫の私の計も、是非につけてをそれあるべし。仏と申す親父の仰を仰べし……〔法門可被申様之事〕、『定遺』四四五頁) という態度でなければならぬ。換言するならば、自己の有限なる智慧を捨てて「信」の態度に徹することが、謗法罪の必然性を断ち切る唯一の方軌として要請されるのである。

夫仏道に入る根本は信をもて本とす。五十二位の中には十信を本とす。十信の位には信心初也。たとひさとりなければども信心あらん者は鈍根も正見の者也。たとひさとりあれども信心なき者は非謗闡提の者也。〔法華題目鈔〕、『定遺』三九二頁) 慧又不_レ堪_レ以_レ信_レ代_レ慧。信_レ一字_レ為_レ詮。不信_レ一闡提謗法_レ因。信_レ慧_レ因……〔四信五品鈔〕、『定遺』一二九六頁)

言うまでもなく、日蓮にあっては、こうした「信」は徹底した唱題行の実践として表現されることになる。というのも、そうするところのみ、自己の有限なる智慧を捨ててどこまでも仏に従う道が用意されている、と見做されるからである。言葉を換えるならば、それは、自己の有限なる智慧に代わって仏の智慧を受け取ることにはならないとも言えよう。右の文言にみえる「信_レ慧_レ因」とは、まさにこのことを裏書きしているように思われるのである。

五 むすびにかえて

いかでか仏法の御心をば我等凡夫は弁_レ候べき。ただ経々の文字を引合せてこそ知_レべきに……〔千日尼御前御返事〕、『定遺』

という言葉に窺われるように、日蓮の求道の歩みは、「凡夫」たる自己の限界を自覚しつつも、なんとかかして仏の本意をつかもうとするものであったと言える。従ってそこには、実は仏の本意から隔たっているのではないかという不安が常に付きまとわざるを得なかったものと思われる。実際、既に見てきたように、生得的な智慧の程度において、日蓮は自己を何ら特別視しているわけではない。自己を「愚者」と称すると共に、右の文言にもみえるように、自他を「われら凡夫」という範疇に一括する所以である。しかし日蓮は、自身の受難体験を「色説」と受け取ることを通して、他ならぬそうした自己が仏の本意を知り得たと確信するに至ったのである。このことについて日蓮は、「存外に此法門をさとりぬれば」と述べている。⁽²³⁾「愚者」・「凡夫」たることにおいて他者と何ら変わりない自己が仏の本意を知り得たことを、日蓮は「存外」と表現したものと見えよう。

日蓮にとって、仏の本意を知り得たということは、仏の智慧をそのままに受け取ったことを意味したと考えられる。そこに、「愚者」たる自己が「智人」に転換し得る契機があったと見做し得よう。日蓮はかかる「智人」としての立場から、人々に謗法罪の自覚を促すと共に、謗法罪から脱却し得る唯一の道として、「信」の態度を要求したのである。日蓮にあってこうした「信」の対象は、究極的に言うならば、久遠の釈迦仏であり、またその本意が余すことなく開陳された法華経であるということになる。但し、かかる仏の本意を正確に伝達し得る立場に、日蓮は自分自身を置いたのである。「智人」としての自称は、まさにこのことを意味するとみななければならぬ。その意味では、日蓮が要求する「信」の向けられるべき対象は、他ならぬ日蓮自身であった、とも言える。日蓮自身に「信」を置くことによって、仏の本意をそのままに、かつ容易に知り得るといふことになるのである。こ

のことを、

日蓮、弟子とならむ人々はやすくしりぬべし。〔宝軽法重事〕、『定遺』一一七九頁

という文言に窺うことができよう。換言するならば、日蓮にあっては、こうした「信」こそが、誹法罪を齎らざるを得ない自己の有限なる智慧に代わって、仏の智慧をそのままに受け取る唯一の媒介と見做されていた、と言うことができるであろう。⁽²⁴⁾

〔註〕

- (1) 本稿における引用は、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』（改訂増補版 昭和六三年 総本山身延久遠寺 以下『定遺』と略す）に拠った。引用の際、旧漢字は新漢字に改めた。引用する遺文は文献学的に信頼し得るもの、即ち(一)真蹟が完全に現存するもの、(二)真蹟の断片が現存するもの、(三)真蹟が曾て存在していたことが証明されるもの、(四)直弟子の写本が現存するものに限った。
- (2) 家永三郎著『中世仏教思想史研究』（昭和二二年 法蔵館）所収
- (3) 家永前掲書 一〇三頁
- (4) 茂田井教亨「日蓮聖人に於ける『誹法』ということについて」及び「誹法意識と下種の問題」（共に同著『観心本尊抄研究序説』（昭和三九年 山喜房仏書林）所収）を参照のこと。また同述『開目抄講讀』（昭和五二年 山喜房仏書林）第五・六講、「日蓮の原罪観」（一）・（二）（同著『日蓮の法華経観』（昭和五五年 佼成出版社）所収）なども参考になる。
- (5) 渡辺宝陽「聖人教学における誹法の意義」（同著『日蓮宗信仰論の研究』（昭和五一年 平楽寺書店）所収）、「日蓮の宗教における罪の認識」（『理想』一九八一年一〇月号所収）、「日蓮と罪の意識」（渡辺宝陽・北川前肇著『日蓮のいたかったこと』（昭和六〇年 講談社）所収）などが参考になる。
- (6) 原慎定「日蓮聖人の罪認識について——誹法罪を中心として——」（『日蓮教学研究所紀要』第一〇号〔昭和五八年〕所収）、「日蓮教学における『罪』の構造をめぐって」（『印度学仏教学研究』第三五卷第一号〔昭和六一年〕所収）、「日蓮聖人の『逆罪』解釈をめぐる一試論」（『日蓮教学研究所紀要』第一三三号〔昭和六一年〕所収）、「日蓮聖人における『逆罪』の

- 特質——鎌倉時代の社会構造の中で——（『日蓮教学研究所紀要』第一四号（昭和六二年）所収）などが参考になる。
- (7) 拙稿「日蓮における謗法罪と救済」（『論集』第一七号〔印度学宗教学会 一九九〇年〕所収）
- (8) この点に関しては、前掲拙稿で展開した謗法罪の意味に関する所論の要点を確認することに主眼を置いたので、煩雑な繰り返しを避ける意味からも、日蓮遺文からの具体的な引用は必要最低限に止めた。具体的な引用をも含めた同所論については、前掲拙稿を参照されたい。
- (9) 『寺泊御書』、『定遺』五一五頁、『開目抄』、『定遺』五八九頁
- (10) 『四条金吾殿御返事』、『定遺』六六四頁
- (11) 『薬王品得意抄』、『定遺』三三八頁
- (12) 『顕謗法鈔』、『定遺』二五六頁
- (13) 『顕謗法鈔』、『定遺』二六六頁
- (14) このことについては、前掲拙稿を参照されたい。
- (15) 言うまでもなく、「元品の無明」という術語自体は日蓮の創作にかかるものではない。『摩訶止観』第六上には、別教の場合、初地以上妙覚に至って十二品の無明を断じ、円教の場合、初住以上妙覚に至って四十二品の無明を断ずとされるが、いずれも最後の無明が「元品の無明」と名付けられるという（『望月仏教大辞典』「無明」の項を参照）。日蓮の場合も、基本的にはこの説に依っていることは明らかである。但し本稿では、後述するように、日蓮が「元品の無明」を、法華經の真実の意味・価値に対する無知を引き起こす根本的な制約として提示している点にむしろ注目したい。
- (16) 『撰時抄』、『定遺』一〇四八頁
- (17) 『三沢鈔』、『定遺』一四四五頁
- (18) 『浄蓮房御書』、『定遺』一〇七六頁
- (19) 「日蓮は愚なれども、釈迦仏の御使・法華經の行者也」（『一谷入道御書』、『定遺』九九六頁）・「日蓮^{いぢき}身なれども、教主^{しゅ}積尊の勅宣を頂戴して此国に来^きれり」（『四条金吾殿御返事』、『定遺』六六四頁）などといった文言も、同様の宣言であると見做し得よう。
- (20) 『撰時抄』、『定遺』一〇五六頁
- (21) 『仏眼御書』、『定遺』一三八六頁
- (22) 『三三蔵祈雨事』、『定遺』一〇六五頁

(23) 『三沢鈔』、『定遺』一四四七頁

(24) 「信」を媒介に仏の智慧を受け取り、仏意の代弁者として行動するということは、自己の行動を以て仏の行動と見做すところに行き着く可能性を孕んでも言える。『立正安国論』の提出・平頼綱への二度にわたる諫言を以て「此の三ツの大事は日蓮が申したるにはあらず。只偏に釈迦如来の御神みまがし我身に入りかわせ給へけるにや」(『撰時抄』、『定遺』一〇五四頁)と日蓮が述べているのは、このことを示しているように思われる。但し、『観心本尊抄』四十五字法体段が端的に示すように(『定遺』七二二頁)、日蓮にとつて仏とは永遠の仏たる久遠実成の釈迦であり、その居士は永遠の浄土としての娑婆世界なのである。従つて、「信」に基づいた行動は、永遠なるものを歴史的時間の中に介在させ、現成しようとする行為であつたとみることもできよう。この問題を、広く宗教哲学の文脈で論じること可能であるが、今のところ筆者にはその用意がない。これについては今後の課題としたい。